RELASI AGAMA & NEGARA

Teokrasi - Sekuler - Tamyiz

Ahmad Sadzali

E-Book

Ahmad Sadzali

RELASI AGAMA DAN NEGARA

Teokrasi - Sekuler - Tamyiz

PUSAT STUDI HUKUM ISLAM
FAKULTAS HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
2018

KATA SAMBUTAN

Bismillahirrahmanirrahim.

Assalamu'alaikum Wr Wb.

Segala puji dan syukur senantiasa kita panjatkan kepada Allah SWT atas segala nikmat yang diberikan, terutama nikmat terbesar berupa iman dan Islam. Shalawat dan salam juga selalu kita haturkan kepada Nabi Muhammad SAW, Pemberi Syafa'at di Hari Kiamat kelak. Dan semoga kita semua mendapatkan syafa'at itu kelak. Amin.

Agama dan negara merupakan dua hal yang sangat dekat dengan kehidupan manusia, karena keduanya sama-sama mengatur kehidupan manusia. Oleh karenanya, kajian tentang keduanya tidak pernah sepi, setidaknya di ruang-ruang akademik. Relasi antara agama dan negara juga ditemukan di dalam kajian-kajian ketatanegaraan.

Pusat Studi Hukum Islam (PSHI) Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia telah

berkomitmen untuk menjadi bagian dalam pengembangan wacana dan kajian-kajian keislaman dengan segala aspeknya. Sebelumnya pada bulan Januari 2018, PSHI FH UII menerbitkan *e-book* seri "Risalah Kontekstualisasi Turats" dengan judul **"*Pengangkatan Kepala Negara*".** Sekarang PSHI FH UII kembali menerbitkan *e-book* seri "Risalah Pemikiran Islam" dengan judul ***"Relasi Agama dan Negara: Teokrasi – Sekuler – Tamyiz"***. Risalah ini diharapkan semakin mewarnai kajian-kajian keislaman dan kenegaraan.

PSHI FH UII menerbitkan dan menyebarkan *e-book* ini secara cuma-cuma, dengan harapan manfaat yang diperoleh akan lebih luas dan banyak. Dan akhir kata, semoga risalah ini dapat bermanfaat dan memberikan kontribusi terhadap kajian-kajian akademik tentang agama dan negara. Amin.

Wassalamu'alaikum Wr Wb.

Yogyakarta, 15 Juli 2018

Direktur PSHI FH UII
Drs. Agus Triyanta, M.A, M.H., Ph.D

PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim.

Segala puji dan syukur selalu kita haturkan kepada Allah SWT, Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang. Karunia dan nikmatnya sungguh tak terhingga, menjadikan diri kita tidak pantas sama sekali predikat kufur nikmat. Shalawat dan salam juga senantiasa kita persembahkan kepada Nabi Muhammad SAW, Sang Pembawa Risalah. Syafaatnya selalu kita harapkan di Hari Kiamat kelak.

Mengkaji relasi antara agama dan negara dapat dikatakan sebagai dasar dalam kajian tentang konsep negara. Diskursus soal relasi agama dan negara senantiasa menjadi perdebatan di dalam studi dasar negara. Sebab di atas dasar negara—apakah ia menyatu dengan agama ataukah tidak—inilah akan dibangun sistem sebuah negara. Oleh karenanya,

pemahaman tentang relasi antara agama dan negara menjadi penting.

Tulisan tentang relasi agama dan negara sudah sangat banyak beredar, baik dalam bentuk buku, hasil penelitian, jurnal, hingga artikel-artikel media massa. Upaya-upaya untuk menemukan formula baru dalam menemukan relasi agama dan negara juga terus dilakukan para pemikir dan akademisi. Hal ini menandakan begitu larisnya kajian tentang relasi agama dan negara ini.

Risalah **"Relasi Agama dan Negara: Teokrasi – Sekuler – Tamyiz"** ini ditulis dalam rangka mewarnai dinamika kajian relasi agama dan negara. Meski hanya berbentuk risalah, namun kehadiran dan penyebaran *e-book* ini diharapkan dapat memberi manfaat bagi pegiat kajian ketatanegaraan, khususnya pada tema relasi agama dan negara. Setidaknya, risalah ini dapat dijadikan sebagai pembuka wacana tentang relasi agama dan negara.

Walhamdulillah.

Yogyakarta, 13 Juli 2018
Penulis

DAFTAR ISI

DISKURSUS **BERKELANJUTAN**

Agama dan negara merupakan dua hal yang sangat sulit, dan bahkan mustahil untuk dipisahkan dari kehidupan umat manusia. Agama dan negara seperti sebuah fitrah kehidupan yang harus diterima oleh manusia. Menolaknya, berarti menyalahi fitrah manusia. Urgensi agama dan negara bagi manusia terletak pada seberapa besar manusia ingin memuliakan kehidupannya. Atau setidaknya, sejauh mana manusia ingin memanusiakan dirinya sendiri. Manusia yang ingin meningkatkan kualitas hidupnya dan menjalani hidup untuk mencapai tujuan-tujuan yang mulia, niscaya ia akan menerima agama dan negara dengan lapang dada, dan menjalankan keduanya dengan

sepenuh hati. Tapi manusia yang tidak ingin mencapai kualitas dan martabat hidup, tentu ia akan mengabaikan rambu-rambu agama dan negara.

Menurut Kamus Besar Bahasa Indoensia (KBBI), 'agama' diartikan sebagai ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya.(1) Sementara 'negara' di dalam KBBI didefinikan sebagai organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan ditaati oleh rakyat; kelompok sosial yang menduduki wilayah atau daerah tertentu yang diorganisasi di bawah lembaga politik dan pemerintah yang efektif, mempunyai kesatuan politik, berdaulat sehingga berhak menentukan tujuan nasionalnya.(2)

Dilihat dari definisi antara agama dan negara berdasarkan KBBI tersebut, setidaknya terdapat tiga titik persinggungan antara agama dan negara. *Pertama,* soal kekuasaan. Agama memiliki koneksi dengan kekuasaan Tuhan Yang Mahakuasa. Sedangkan negara terkoneksi dengan dirinya sendiri sebagai sebuah organisasi yang memiliki kekuasaan. Agama memiliki klaim kekuasaan atas nama Tuhan. Sementara negara juga menunjukkan kekuasaannya atas nama kedaulatan dan legitimasi.

Kedua, soal hubungan antar sesama manusia.

Selain memberikan tuntutan interaksi dengan Tuhan Yang Mahakuasa, agama juga memberikan tuntunan dalam interaksi sesama manusia, dan juga dengan lingkungannya. Sementara negara, merupakan sebuah organisasi yang salah satu unsur terpentingnya adalah rakyat atau sekelompok manusia yang hidup bersama (kelompok sosial). Negara juga mengatur jalannya kehidupan sosial itu melalui kekuasaan yang dimilikinya.

Ketiga, soal hukum. Agama memiliki sejumlah ajaran yang berisi kewajiban dan larangan. Begitu juga dengan negara. Negara memproduksi sejumlah peraturan yang harus ditaati oleh warga negara maupun penduduknya. Jika hukum yang diproduksi negara tidak bertentangan dengan ajaran agama, maka hal ini akan menimbulkan sinergi yang positif lagi baik antara agama dan negara. Sementara jika hukum yang ditetapkan oleh negara itu bertentangan ajaran agama, maka akan mengakibatkan polemik antara agama dan negara.

Dari definisi negara di atas juga tersirat bahwa negara dan politik memiliki hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Negara dan politik bagaikan sebuah koin dengan kedua sisinya, yang satu sama lainnya tidak dapat dipisahkan. Berbicara negara tidak afdhal tanpa berbicara politik. Begitu juga sebaliknya, berbicara politik, bisa dimaksudkan untuk kekuasaan negara, bisa juga dimaksudkan

sebagai produk negara yang berupa kebijakan politik. Dengan begitu, berbicara relasi antara agama dan negara, berarti juga berbicara tentang relasi antara agama dan politik.

Jadi agama dan negara—dalam hal ini juga termasuk politik—merupakan dua aspek fundamental dalam kehidupan manusia. Persoalan hubungan antara keduanya juga telah menjadi bahan pemikiran para ilmuwan, filsuf maupun teolog sepanjang sejarah umat manusia. Relasi antara agama dan negara selalu menarik untuk dikaji, karena keduanya sama-sama memainkan peran penting dalam kehidupan manusia. Antara agama dan negara bisa saling mempengaruhi satu sama lain. Dengan kekuasaan yang dimilikinya, negara dapat mempengaruhi eksistensi agama. Begitu juga sebaliknya, dengan pengaruhnya yang begitu besar terhadap pengikutnya, agama dapat mempengaruhi negara, mulai dari dasar negara, hukum yang diterapkan, hingga dalam praktik kehidupan bernegara sekecil apapun.

Selayaknya kehidupan manusia yang terus berkembang dan mengalami berbagai kemajuan, maka diskursus relasi antara agama dan negara juga mengalami hal yang sama. Diskursus mengenai relasi agama dan negara setidaknya sudah muncul di dalam sejarah terbentuknya negara modern. Kebangkitan bangsa Barat yang ditandai dengan

keluarnya mereka dari masa kelam Abad Pertengahan, juga diwarnai dengan perdebatan sengit soal hubungan antara agama dan negara. Ketika negara-negara Barat menjalankan misi imperialisme dan kolonialisme ke negara-negara dunia ketiga, diskursus relasi agama dan negara juga dibawa masuk ke negara jajahan. Kemudian ketika negara-negara jajahan bangsa Barat itu sudah merdeka dan memulai membentuk dasar negaranya, wacana apakah agama dan negara harus disatukan dan agama menjadi dasar negara ataukah tidak, juga muncul kembali. Saat negara-negara itu sudah memiliki dasar negara dan mulai mengisi kemerdekaannya, diskursus relasi antara agama dan negara juga tetap saja mengemuka. Setidaknya dapat kita rasakan saat ini di tengah konstelasi politik praktis.

Pada umumnya di era modern, salah satu pembicaraan yang penting di dalam diskursus relasi antara agama dan negara adalah muncul dan berkembangnya paham sekuler. Pada bab selanjutnya secara khusus akan dijelaskan tentang paham sekuler ini. Namun secara sederhana, paham sekuler dapat dipahami sebagai paham yang berpandangan bahwa agama dan negara harus dipisahkan. Agama tidak boleh masuk ke ruang-ruang negara. Begitu juga sebaliknya, negara tidak boleh melakukan intervensi atas agama. Agama

hanya dipersilahkan masuk ke ruang-ruang privat saja. Jadi ada tembok yang cukup besar yang menjadi pembatas antara agama dan negara. Paham sekuler ini, disinyalir pertama kali berkembang di dunia atau peradaban Barat.

Ketika dunia memasuki era imperialisme dan kolonialisme, perkembangan paham sekuler ala Barat ini juga banyaknya mempengaruhi pemikiran tentang relasi antara agama dan negara di daerah-daerah jajahan. Tak terkecuali di dunia Timur dan di negara-negara Islam yang juga merupakan bagian dari objek imperialisme. Berkembangnya pemikiran sekuler ala Barat di dunia Timur—khususnya dunia Islam—ini tentu berpengaruh pada semakin peliknya relasi antara agama dan negara. Bahkan bisa jadi sebelum masuknya paham sekuler yang dibawa bangsa Barat melalui imperialisme tersebut, diskursus relasi antara agama dan negara tidak pernah dipersoalkan dan dipolemikkan sebelumnya.

Di Indonesia, diskursus agama dan negara bukanlah hal yang terbilang baru, namun sekaligus juga bukan hal yang basi. Menurut Yudi Latif, ditinjau dari perspektif religio-politik, sejarah Indonesia modern bisa digambarkan sebagai sejarah ketegangan dan pertentangan abadi antara proyek sekularisasi dan islamisasi negara dan masyarakat. Konflik antara kedua arus ini berjalan sedemikian akut. Di satu sisi, proyek sekularisasi di Indonesia

pada mulanya merupakan hasil rekayasa kaum penjajah sebagai upaya untuk melumpuhkan perlawanan pribumi terhadap mereka, dan bukan merupakan evolusi sosial kaum pribumi yang tumbuh secara alamiah. Sedangkan di satu sisi lainnya, proyek sekularisasi ini selalu saja mendapat hadangan dan perlawanan dari kubu islamisasi. Dalam sejarah pra-kolonialisme di Indonesia, Islam berperan penting sebagai perekat yang paling kuat dalam mempersatukan berbagai elemen untuk melawan penjajahan. Sedangkan pra-kolonial Indonesia tidak memiliki pengalaman pemersatu nasional, selain menumbuhkan keinginan bangsa Indonesia untuk merdeka.(3)

Rumitnya relasi agama dan negara (politik) ini diuraikan dengan jelas oleh J. Philip Wogemen. Menurutnya, secara garis besar terdapat tiga pola umum hubungan politik dan agama. *Pertama*, pola *teokrasi* dimana agama menguasai negara; *kedua*, *erastianisme* bila yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu negara mengkooptasi agama, atau negara menguasai agama; dan *ketiga* hubungan sejajar antara agama dan negara – dalam pemisahan yang *unfriendly* dan *friendly*. Pemisahan yang *unfriendly* antara agama dan negara merupakan hal yang mustahil, karena kehidupan keagamaan selalu memiliki dimensi sosial dan dengan demikian bersentuhan dengan aspek hukum yang menjadi

wewenang negara. Dan Wogeman menganggap alternatif terbaik adalah pemisahan yang *friendly* – meskipun tetap menyimpan persoalan.(4)

Setidaknya ada tiga golongan paham pemikiran terkait dengan relasi agama dan negara. *Pertama,* paham teokrasi, yang berpandangan bahwa agama menyatu di dalam negara dan tidak dapat dipisahkan, atau jalannya negara dikontrol oleh institusi keagamaan. *Kedua,* paham sekuler, yang berpandangan bahwa negara dan agama harus dipisahkan. *Ketiga,* paham moderat, yang merupakan jalan tengah antara paham teokrasi dan paham sekuler. Ketiga paham ini akan dibahas di masing-masing bab selanjutnya.

TEOKRASI

Teokrasi di Dunia Barat

Teokrasi berasal dari kata *theos* yang artinya Tuhan, dan *kratein* yang artinya memerintah. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), teokrasi adalah cara memerintah negara berdasarkan kepercayaan bahwa Tuhan langsung memerintah negara, hukum negara yang berlaku adalah hukum Tuhan, pemerintahan dipegang oleh ulama atau organisasi keagamaan.(5) Dalam paham teokrasi hubungan agama dan negara sebagai dua hal yang tidak dapat dipisahkan, negara menyatu dengan agama, karena pemerintahan menurut paham ini dijalankan sesuai dengan firman-firman Tuhan. Segala tata kehidupan dalam masyartakat, bangsa

dan negara dilaksanakan atas titah Tuhan. Dengan demikian urusan kenegaraan atau politik dalam paham teokrasi adalah sebagai manifestasi Tuhan.(6)

Turunan dari paham teokrasi adalah teori kedaulatan Tuhan. Senafas dengan paham teokrasi, teori kedaulatan Tuhan berpandangan bahwa kekuasaan tertinggi terletak pada Tuhan, dan di dunia dijalankan oleh wakil Tuhan. Kekuasaan kepala negara ataupun raja yang didasarkan atas legitimasi religius ini menjadikan raja menamakan dirinya sebagai Tuhan, anak Tuhan, titisan Tuhan, atau wakil Tuhan. Melawan perintah kepala negara atau titah raja berarti melawan Tuhan. Rakyat pada dasaranya tidak memiliki hak apapun atas raja. Jika ada pemberian sesuatu dari kepala negara atau raja kepada rakyat, itu tak lebih dari sekedar kemurahan hati saja.(7)

Teori kedaulatan Tuhan dianggap sebagai teori kedaulatan yang paling tua menurut historis.(8) Teori ini berkembang pada Abad Pertengahan. Teori ini berkembang di Barat pada abad ke-V sampai dengan jaman *renaissance* abad ke-XV, bahkan masih diterima secara umum hingga jaman *renaissance* abad ke-XVI. Di Barat, di antara pemikir dan filsuf yang mengusung teori ini adalah Augustinus dan Thomas Aquinus.(9)

Konsep teokrasi yang berkembang di bangsa Eropa pada Abad Pertengahan mewujudkan

gagasan kedaulatan Tuhan dalam sistem kependetaan yang menyatu dengan kekuasaan para raja. Teokrasi Barat menjelmakan kedaulatan Tuhan ke dalam jabatan kepala negara. Dalam perkembanganya di zaman Abad Pertengahan, kekuasaan kepala negara (raja) menyatu dengan konsep kependetaan dalam agama Nasrani, sehingga teokrasi melahirkan sistem yang absolut. Hukum Tuhan dijalankan oleh raja-pendeta atas nama Tuhan yang sangat mutlak. Karena itulah istilah teokrasi di zaman modern sekarang selalu digambarkan sebagai kejahatan dan kekejaman yang dilakukan atas nama Tuhan. Teokrasi di negara-negara Eropa adalah sistem yang dibangun oleh pastur-pastur katolik zaman itu. Akan tetapi sayangnya, konsep tersebut justru digunakan untuk menindas rakyat, gereja dianggap sebagai wakil Tuhan di dunia sehingga berhak melakukan apa saja terhadap proses kehidupan.(10)

Thomas Aquinas di dalam *Summa Theologica* misalnya berpendapat bahwa manusia yang diangkat menjadi raja haruslah berada dalam kondisi yang tidak memungkinkannya untuk menjadi tirani. Jadi begitu raja diangkat, menurut Aquinas, pemerintahan kerajaan harus diatur sedemikian rupa agar peluang untuk menjadi tirani menjadi hilang. Akan tetapi jika ternyata tirani itu tetap terjadi dan dilakukan oleh raja tersebut, maka tirani

itu bisa ditoleransi untuk sementara, daripada bertindak terhadap tiran dengan terlibat dalam banyak malapetaka yang melebihi kerusakan dari tirani itu sendiri. Di dalam *Summa Theologica,* Aquinas mengatakan:(11)

> "Bila seseorang bisa menghadapi tirani, ini akan banyak menimbulkan perpecahan yang dalam di tengah masyarakat: masyarakat akan pecah dalam berbagai kelompok, baik memberontak terhadap tiran itu, atau dalam proses mengatur kembali pemerintahan setelah tiran tadi digulingkan. Tambahan lagi, kadang terjadi bawa ketika masyarakat sedang mengusahakan penggulingan tiran dengan bantuan orang tertentu, mereka ini, setelah memperoleh kekuasaan, kembali menegakkan tiran (baru). Maka, karena takut menderita dalam cara yang dilakukan oleh tiran terdahulu, ia lebih pula menekan rakyatnya dengan penghambaan yang sangat. Ini cenderung dijumpai pada tirani, yaitu bahwa yang kemudian lebih kejam dari yang digantikan."

Lebih lanjut Aquinas menguatkan argumentasinya untuk tidak melawan atau melakukan pemberontakan terhadap penguasa yang tirani, ia menyatakan:(12)

> "Demikian yang terjadi di Syracuse, pada waktu setiap orang menginginkan kematian Dionysius, seorang perempuan tua secara

tetap berdoa agar ia (tiran) tidak disakiti, dan agar tiran it uterus hidup melampaui umur si perempuan tua. Ketika tiran tadi mengetahui hal ini, ia bertanya kepada perempuan itu kenapa ia berbuat dan berda demikian. Maka berkatalah perempuan tua tadi: "Ketika saya anak kecil, kami mengalami pemerintahan seorang tiran yang kejam, dan saya mengharapkan kematiannya; setelah ia (tiran itu) terbunuh, seorang lain menggantikannya yang kurang kejam. Saya sangat ingin meliat kejatuhannya juga, dan ketika kami mempunyai seorang penguasa ketika, ia lebih pula kejamnya—dan ini adalah Anda. Jadi bila Anda pun akan tersingkirkan, hal yang lebih buruk akan terjadi sebagai ganti Anda."

Lebih jauh lagi, Aquinas juga mengatakan:(13) "Bila ekses suatu tirani tidak dapat dipukul lagi, ada pendapat bahwa bila orang-orang kuat membunuh si tiran dan menghadapi kemungkinan bahaya terbunuh balik, perbuatan ini merupakan kebajikan sehingga masyarakat umum menjadi bebas. ... Tetapi pendapat ini tidak sesuai dengan ajaran rasul (utusan Kristus). Sebab Peter menyuruh kita agar menjadi kawula yang menghormati penguasa atau tuan kita, bukan saja mereka yang baik dan lembut, melainkan juga mereka yang lebih keras: "Sebab apabila

> seseorang menderita karena ketidakadilan dan ia memikul ini dengan kesadaran, ini merupakan rahmat." Maka ketika banyak emperor Roma Kuno secara tirani mengejar dan menghukum kepercayaan Kristus, banyak di antara bangsawan dan orang kebanyakan (Roma Kuno) menjadi Kristen dan dipuji karena dengan sabar menjadi korban untuk Kristus. Mereka tidak melawan, sungguhpun mereka bersenjata, dan ini sangat jelas terlihat dari kasus pasukan Theban yang sakti."

Pemikiran Aquinas yang berkembang di Abad Pertengahan ini terliat jelas "melindungi" para penguasa dan raja-raja di Eropa ketika itu dari pemberontakan rakyatnya. Dengan berdalil dari ajaran-ajaran Kristen, Aquinas membangun argumen bahwa raja, sekejam dan sedzalim apapun tetap harus ditaati. Ketika rakyat ditindas oleh kekuasaan raja yang dzalim itu, maka mereka harus dapat bersabar demi mendapatkan rahmat.

Teokrasi di Dunia Timur

Selain di dunia Barat, teori ini juga ditemukan di Timur. Di dunia Timur, paham teokrasi dan teori kedaulatan Tuhan juga pernah dipraktikkan. Di Jawa, praktek teokrasi sudah lama berlangsung sebelum datangnya penjajahan bangsa Barat ke bumi

Nusantara. Dalam falsafah kepemimpinan Jawa, sosok seorang raja ditempatkan sebagai pusat kosmos dan duduk di puncak hirarki status. Seorang pemimpin tidak hanya melindungi orang, melainan termasuk melindungi alam seisinya. Raja Hindu Jawa diidentifikasikan dengan Tuhan, umumnya dewa Wisnu. Sedangkan ratunya diidentifikasikan dengan kesaktian dewa. Karena itu orang Jawa percaya bawa raja adalah satu-satunya medium yang menghubungkan dunia mikro kosmos dengan alam makro kosmos. Dan karena raja dianggap sebagai mediator antara manusia dengan Tuhan, maka tidaklah mengherankan apabila semua keputusannya tidak bisa dibantah dan kekuasaannya menjadi tak terbatas.(14)

Konsep-konsep Hindu itupun berlanjut ketika Islam datang dan mempengaruhi konsep-konsep kekuasaan. Dalam hal ini, Selo Soemardjan mencatat:(15)

> "Dengan demikian, konsep Jawa memandang Sultan sebagai seorang yang dianugerahi kerajaan dengan kekuasaan politik, militer, dan keagamaan yang absolut. Namun, ini jelas konsep yang diambil dari kerajaan-kerajaan Islam di Timur Tengah, yang memiliki bentuk seperti itu, dan ini terjadi di Jawa abad kelima belas, ketika orang Islam pertama kali masuk ke Indonesia.

> Sebagaimana halnya dengan kekhalifahan dan kesultanan di Timur Tengah, negara tidaklah memisahkan kekuasaan politik dengan kekuasaan agama. Akan tetapi kekuasaan politik dengan kekuasaan tradisional sultan telah ada jauh sebelumnya, mendahului masuknya Islam di Indonesia pada raja-raja Mataram dan mendahului raja-raja sebelumnya di Jawa, di zaman praIslam dan bahkan di zaman pra-Hindu".

Apapun bentuknya kemudian, konsep tentang raja di dalam perspektif kebudayaan Jawa merupakan kombinasi pengaruh antara ajaran-ajaran Islam dan Hindu-Budha. Berbagai pengaruh yang masuk tersebut semakin memperkaya konsepsi raja. Bahkan semakin memperkukuh kedudukannya. Karena itu tidaklah mengherankan kalau ungkapan yang terkandung dalam *werang murba wisesa* menyatakan bahwa kekuasaan absolut raja diturunkan dari kekuasaan Tuhan dengan menempatkan posisi raja sebagai refleksi dari kekuasaan Tuhan. Meskipun demikian tinggi posisi raja, hubungan-hubungan dengan rakyat tidaklah bersifat impersonal, melainkan sangat personal. Rakyat yang disebut *kawula*, dalam perspektif Jawa termasuk bagian dari suatu keluarga. Pada umumnya, lewat proses sosialisasi nilai-nilai yang mengalahkan kedudukan raja, rakyat selalu patuh

pada rajanya. Sebab dalam persepsi rakyat, raja adalah penguasa yang sah di dunia fana ini, yang mempunyai kekuasaan untuk menentukan perdamaian dan peperangan. Bahkan di samping menjadi panglima perang, ia sekaligus menjadi penguasa agama.(16)

Dalam khazanah pemikiran ketatanegaaan dan politik Islam, beberapa tokoh dan pemikir Muslim juga ada yang berpandangan menyerupai paham teokrasi. Dalam hal ini, pandangan Imam Al-Ghazali tentang kekuasaan mungkin dapat dijadikan contoh untuk kajian pemikiran politik Islam yang menyerupai paham teokrasi. Ada beberapa titik tertentu yang menunjukkan adanya kesamaan antara pemikiran Imam Al-Ghazali dengan paham teokrasi. Meski juga terdapat titik-titik perbedaan antara keduanya.

Pandangan pemikiran politik Imam Al-Ghazali tentang kepemimpinan dapat dilacak di dalam karyanya *Nashihatul Mulk*. Pemikiran politik Imam Al-Ghazali didasarkan atas suatu konsep dunia metafisik serta implikasi etisnya. Mungkin berbeda dengan pemikir-pemikir politik Sunni lainnya yang menyandarkan teori-teori mereka pada doktrin-doktrin tentang delegasi dan oblgasi di mana kepatuhan pada imam bersumber dari perintah syariat. Imam Al-Ghazali justru mengembangkan pemikirannya sendiri dengan menyatakan bahwa

kepatuhan pada raja didasarkan atas kenyataan bahwa Tuhan memilih raja dan menganugerahinya dengan kekuatan dan cahaya Ilahi. Dalam kitabnya itu, Imam Al-Ghazali menyatakan bahwa jika Tuhan mengutus nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, maka Tuhan juga mengutus raja-raja dan memberkati mereka dengan caaya Ilahi (*farr-i-Izadi*). Keduanya mempunyai tujuan yang sama, yaitu kesejahteraan umat manusia. Maka dengan landasan ini ia juga menyatakan adanya hubungan simbiotik antar agama dan politik (kekuasaan) sebagaimana adanya paralelisme antara nabi dan raja dan antara wahyu dan cahaya Ilahi. Dalam pemikiran Imam Al-Ghazali, agama dan politik (kekuasaan), dunia dan akhirat, mempunyai kaitan erat yang tidak dapat dipisahkan.(17)

Imam Al-Ghazali juga menyatakan bahwa agama adalah dasar dan kekuasaan politik adalah penjaganya. Oleh karena itu, menurutnya, agama dan politik saling bergantungan. Ia juga menyatakan, "Agama tidak sempurna kecuali dengan dunia." Kekuasaan dan agama adalah saudara kembar seperti dua orang bersaudara yang dilairkan dari satu perut yang sama. Oleh karena itu, raja-raja harus dipatuhi dan diikuti sesuai dengan perintah Tuhan. Sebagaimana Allah berfirman yang artinya: "*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu.*

Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya." (QS. An-Nisa: 59).

Mengenai ayat ini, Imam Al-Gazali mengartikan ulil amri sebagai mereka yang berada dalam kekuasaan. Ia menganggap ulil amri sebagai "bayangan Tuhan di muka bumi". Dalam kitab *Nashaihatul Mulk*, Imam Al-Ghazali berpendapat bahwa kata 'Mulk' yang digunakan bukan imama atau khilafah. Ini mungkin dilihatnya sebagai kata generik, atau karena logika politik situasional di mana transformasi politik radikal yang dilakukan oleh sultan-sultan Saljuk memaksa para pemikir politik memberikan justifikasi. Bahwa Nidzamul Mulk dan Imam Al-Ghazali menghindar membela pelestarian khilafah historis nampaknya tidak berarti bahwa khilafah tidak perlu bagi mereka. Bagi mereka adanya khilafah bukan hanya tuntutan yang didasarkan atas wahyu sebagaiamana dikemukakan para ahli fikih, tapi juga atas pertimbangan rasional, dalam arti pemikiran falsafi.(18)

Akan tetapi teokrasi ala Barat dan ala Islam ini dibedakan oleh Abul A'la Al-Maududi. Abul A'la Al-Maududi menyatakan, bahwa nama yang lebih tepat untuk politik Islam adalah Kerajaan Tuhan (*Kingdom*

of God). Barat menyebutnya dengan istilah teokrasi. Konsep Negara dalam perspektif Islam dengan konsep teokrasi Barat di Abad Pertengahan sangat jelas berbeda. Ia menyatakan:(19)

> *"But Islamic theocracy is something altogether different from the theocracy of which Europe had a bitter experience wherein a priestly class, sharply markod off from the rest of the population, exeroises unchecked domination and enforees lawa of its own making in the name of god, thus vituallly imposing its own divinity and godhood upon the commo people."*

Menurut Abul 'Ala Al-Maududi, titik perbedaan antara teokrasi Barat dan dalam pemikiran Islam adalah pada pengalaman yang terjadi di Barat. Teokrasi di Barat memiliki pengalaman yang pahit dan kelam, dimana para pemimpin keagamaan dan penguasa melakukan penindasan kepada rakyatnya dengan mengatasnamakan Tuhan. Sedangkan hal ini tidak terjadi di dalam Islam.

SEKULER

Sejarah Sekularisme

Paham sekuler tumbuh dan berkembang di Barat. Latar belakang kemunculan paham sekuler ditandai dengan kekecewaan atas konsep teokrasi yang dipraktikkan oleh institusi gereja di Eropa. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, teokrasi di Barat telah membawa malapetaka bagi rakyat yang tertindas dan terdzalimi. Safar ibn Abdurrahman Al-Khuwaily mengatakan bahwa sekularisme di Barat muncul akibat dominasi gereja terhadap kehidupan masyarakat dalam segala aspek. Dan kehidupan masyarakat diatur oleh gereja, atas nama gereja mereka memaksa masyarakat untuk mematuhi

segala peraturannya dan dilarang untuk menentang kekuasaan gereja. Bahkan para gerejawan menghalalkan pertumpahan darah untuk melaksanakan keinginannya.(20) Sekularisme melalui proses sekularisasinya, merupakan gerakan yang muncul akibat konflik sejarah yang terjadi antara gereja dan kekuasan di Eropa. Untuk memisahkan antara agama dan negara di satu sisi, serta pemisahan antara ajaran-ajaran gereja dan ilmu pengetauhan di sisi lain.

Teori *Secularizationism* August Comte mengatakan bahwa sekularisasi merupakan akibat dari proses modernisasi. Modernisasi ini juga meliputi perubahan masyarakat dari agraris ke industri, dari kehidupan pedesaan menjadi perkotaan, dari kebiadaban menjadi peradaban dan seterusnya, proses ini juga disebut sebagai proses modernisasi yang menyebabkan munculnya sekularisme di Barat.(21)

Secara historis, kemunculan sekularisme berawal dari sejarah gerakan pemikiran Kristen modern pada abad ke-17 dan ke-18 yang kemudian dikenal sebagai masa Pencerahan (Enlightenment). Dalam bidang pemikiran, Pencerahan ini ditandai sebagai era pemikiran modern dari Novum Organum Francis Bacon (1620) sampai ke Critique of Pure Reason Immanuel Kant (1781). Pencerahan ini kemudian berdampak pada perubahan paradigma

pandangan hidup modern dengan pandangan hidup zaman pertengahan. Hal ini kemudian mendorong para teolog Kristiani untuk menafsirkan kembali dogma-dogma agama Kristen agar tetap relevan dengan perkembangan kehidupan masyarakat modern. Sebagaimana yang dilakukan oleh para teolog Eropa dan Amerika seperti Ludwig Feurbach (1804-1872), Karl Barth (1886-1968), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Paul van Buren, Thomas Altizer, Gabriel Vahanian, William Hamilton, Woolwich, Werner and Lotte Pelz, dan beberapa lainnya. Upaya-upaya yang dilakukan oleh beberapa tokoh tersebut pada gilirannya melahirkan revolusi teologi yang cukup radikal. Mereka dikenal sebagai para "teolog kematian Tuhan" (*death-of God theologians*). Mereka menegaskan bahwa untuk menghadapi sekularisasi, ajaran Kristiani harus disesuaikan dengan pandangan hidup sains modern.(22)

Ketika penyebaran agama Kristen mulai merata di Eropa, paham tentang hukum positif juga mulai muncul. Hukum berpangkal pada perintah. Di satu sisi, perintah itu datangnya dari Tuhan dan berpangkal pada kehendak Tuhan. Di sisi lain, perintah juga ada yang datangnya dari manusia yang dalam hal ini adalah penguasa dalam negara. Sehingga di sisi ini, hukum juga berpangkal pada kehendak penguasa atau negara, yang

diperuntukkan bagi anggota-anggota negara tersebut. Adanya hukum Tuhan di satu pihak dan hukum positif manusia di pihak lain ini, dalam praktik dan pemikiran bernegara di Eropa Barat pada Abad Pertengahan, menimbulkan pertentangan pendapat mengenai siapa sebenarnya yang paling berkuasa di dunia. Apakah kekuasaan tertinggi pada penguasa negara yang pada umumnya ketika itu raja, ataukah pada pemimpin agama. Perlu dicatat, ketika itu agama Kristen menganut sistem hierarki kependetaan yang ketat dengan Paus sebagai pemegang tampuk kekuasaan agama Kristen tertinggi.(23)

Berpangkal dari situ, maka pada umumnya Abad Pertengahan di Eropa ditandai oleh dengan perebutan kekuasaan antara penguasa dunia (raja) di satu pihak, dan penguasa ruhaniah atau gereja (Paus) di pihak lainnya. Pertentangan ini sampai pada taraf anjuran dan paksaan dari masing-masing pihak kepada anak buah atau pengikutnya untuk menafikan kekuasaan dari lawan masing-masing.(24) Dan dari sini pula proses sekularisasi terus berjalan bersamaan dengan persaingan dan perebutan kekuasaan antar kedua belah pihak tersebut.

Hakikat Sekularisme

Kata "sekuler" sendiri diambil dari bahasa Latin "*Saeculum*" yang memiliki dua konotasi, yaitu

time (masa) dan *location* (tempat). Waktu menunjukkan *now* atau *present* (sekarang) sedangkan *location* (tempat) dinisbatkan kepada *world* (dunia).(25) Sedangkan dalam kamus The New International Webster's Compeherensive Dictionary of the English Languange, mengartikan, *Secularism* adalah terkait dengan keduniaan dan menolak nilai-nilai spiritual. Sedangkan, *Secularize* adalah proses penduniaan, proses untuk menuju sekuler: perpindahan dari kesakralan menuju kesekuleran.(26) Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), sekuler berarti bersifat duniawi atau kebendaan (bukan bersifat keagamaan atau kerohanian).(27) Sedangkan sekularisme adalah paham atau pandangan yang berpendirian bahwa moralitas tidak perlu didasarkan pada ajaran agama.(28) Dan sekularisasi mengandung dua arti. *Pertama,* hal-hal yang membawa ke arah kehidupan yang tidak didasarkan pada ajaran agama. *Kedua*, pengambilalihan bangunan atau barang milik yayasan keagamaan untuk dijadikan milik negara dan digunakan untuk keperluan lain.(29) Dalam hal ini, pengertian pertama lebih dekat dengan konteks yang tengah dibahas.

Menurut Donald Eugene Smith, secara garis besar, sekularisasi ditandai oleh (1) pemisahan (separasi) antara pemerintahan dan ideologi-ideologi keagamaan dan struktur-struktur

kegerejaan; (2) pengembangan (ekspansi) pemerintahan untuk melaksanakan peranan mengatur lapangan sosio-ekonomis yang dulu dilakukan oleh struktur-struktur keagamaan; dan (3) transvaluasi budaya politik untuk menekankan tujuan-tujuan duniawi yang nontransenden dan cara-cara yang rasional dan pragmatis, yang berupa nilai-nilai politik sekuler. Tiga aspek sekularisasi ini berlaku umum dalam pembangunan pemerintahan modern selama lebih dari satu setengah abad lalu. Ketiganya bersifat universal paling tidak dalam substansinya, walaupun sisa-sisa dari sistem tradisional boleh jadi masih ada.(30)

Namun ada fakta yang menarik menurut Donald Eugene Smith, bahwa di lingkungan umat Katolik, Muslim dan juga Hindu, hukum keluarga (terutama yang berkaitan dengan perkawinan dan perceraian) tetap merupakan benteng terakhir dari konsep hukum agama mereka. Di samping itu, pengikisan atau penghancuran legitimasi agama terhadap pemerintahan, baik dengan atau tanpa dibarengi dengan perubahan-perubahan konstitusi secara resmi, merupakan gejala yang menonjol di mana-mana.(31)

Sekularisasi secara garis besar berproses tanpa disadari ke seluruh segi kehidupan, sebab nilai-nilai sekuler yang berkaitan dengan pendidikan modern, sains, teknologi dan pembangunan ekonomi yang

tersebar luas dengan perantara media komunikasi massa memiliki dampak pada budaya politik. Pemerintah-pemerintah nasionalis revolusioner, seperti pemerintah-pemerintah di Meksiko dan Turki, berusaha menerapkan bentuk radikal dari sekularisasi dominasi pemerintahan.(32)

Seperti yang dijelaskan sebelumnya dan sesuai dengan definisinya, sekularisme mendorong sebagian orang untuk mendeklarasikan kebebasannya dari Tuhan. Gagasan semacam itu nampak jelas dalam pemikiran beberapa tokoh semacam August Comte, Emile Durkheim, Max Weber, Herbert Spencer, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friederich Nietzche, dan Sigmund Frued. Mereka yakin bahwa agama perlahan-lahan akan pudar dan tidak begitu penting perannya bersamaan dengan makin majunya masyarakat industri. Mereka berusaha menyusun tafsiran filosofis dan ilmiah tentang realitas tanpa menyisakan tempat bagi Tuhan.(33) Dan dari sekian banyak tokoh pemikir sukuler di kalangan pemikir Barat tersebut, pemikiran Friederich Nietzche yang mencetuskan gagasannya tentang kematian Tuhan dapat dijadikan contoh dari paham sekuler aliran garis keras.

Friedrich Nietzsche adalah salah satu pemikir Jerman yang sangat berpengaruh terhadap pemikiran Barat. Bahkan pengaruh Nietzsche tidak

hanya terhadap para penulis dan kalangan intelektual saja, melainkan juga sampai kepada tataran sosial dan politik. Hinton Thomas dalam bukunya yang berjudul Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918, menggambarkan ketenaran Nietzsche pada waktu itu sebagai berikut: *"From around 1890 Nietzsche became for the first time a figure of major general importance. This applied not merely to writers and intellectuals. It included also people directly and predominantly involved in social and political activities, ..."* (34)

Nietzsche bisa dikatakan sebagai pemikir sekuler radikal. Hal ini bisa dilihat dari tema-tema pemikirannya seperti: *Der Wille zur Macht* (Kehendak untuk Berkuasa), *Übermensch*, *Nihilismus* (Nihilisme), *Der Gott ist Tot* (Tuhan Sudah Mati), dan lain sebagainya. Beberapa karyanya seperti *Die Geburt der Tragödie* (Kelahiran tragedi), *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Pandangan non-kontemporer), *Also sprach Zarathustra* (Maka berbicaralah Zarathustra), *Zur Genealogie der Moral* (Mengenai silsilah moral), *Der Antichrist* (Sang Antikristus), dan lain sebagainya.

Terkait dengan paham sekularisme, pemikiran Nietzsche yang paling radikal adalah tentang kematian Tuhan (*Der Gott ist Tot*). Karena pemikirannya itulah, Nietzsche sering kali dijuluki sebagai "Si Pembunuh Tuhan". Nietzsche memiliki

banyak ungkapan untuk mengungkapkan salah satu rumusan pemikiran mengenai Tuhan sudah mati. Salah satu ungkapan ini yakni "*Requeim Aeternam Deo!*“, yang berarti: “Semoga Tuhan beristirahat dalam kedamaian abadi”. Ungkapan requiem aeternam adalah ungkapan yang diucapkan untuk menghormati dan mendoakan orang yang meninggal dunia. Ungkapan ini berarti semoga engkau beristirahat dalam kedamaian abadi. Dan Nietzsche mengganti ungkapan tersebut dengan ungkapan *Requeim Aeternam Deo*. Ungkapan ini adalah salah satu ungkapan yang termashyur dalam sebuah aforisme Nietzsche di mana dia berteriak: ”Tuhan sudah mati! Kita telah membunuhnya”.(35) Ungkapan ini dapat kita temukan dalam beberapa karya Nietzsche, contohnya *Also Sprach Zarathustra, Die Fröhliche Wissenschaft,* dan *Der Tolle Mensch*. Aforisme ini ia buat untuk memaklumkan kematian Tuhan yang telah dikuburkan secara beramai-ramai.

Ketika Nietzsche berseru “Tuhan sudah mati”, maka sesungguhnya ia tidak bermaksud ingin membuktikan bahwa ia tidak percaya Tuhan. Nietzsche hanya ingin menunjukkan situasi zaman yang sudah kehilangan apa yang dulu dianggap paling sakral bagi setiap manusia. Semua makna dan nilai yang mampu membuat manusia membedakan baik dan buruk kini sudah roboh seluruhnya. Seruan ini lebih ditujukan untuk banyak orang yang hidup

sezaman dengan Nietzsche maupun sesudahnya. Masyarakat yang sezaman dengannya maupun yang sesudahnya ialah masyarakat beragama namun tidak mencari atau memberi makna Tuhan dalam hidupnya. Inilah peristiwa yang disebut dengan kematian Tuhan.(36)

Kejadian matinya Tuhan ini juga menunjukkan bahwa dahulu pada masa sebelum Nietzsche, Tuhan pernah memiliki peranan penting dalam perjalanan sejarah manusia. Sekarang Tuhan tidak lebih sekedar pelengkap identitas individu dalam masyarakat. Sebagai contoh, ia mengkritik ajaran skolastika, salah satu ajaran di dalam agama Kristen. Ajaran ini menurut Nietzsche bersifat kaku. Siapa yang mempercayai ajaran ini, ia tidak perlu menggunakan rasionya untuk menjalankan seluruh ajaran tersebut. Ketaatan adalah poin utama dalam ajaran ini. Ajaran ini bersumber dari moral Kristen dan ajaran ini berusaha memberikan jaminan absolut kepada para pengikutnya. Empat hal yang dihasilkan moral ajaran skolastika selama ini. *Pertama*, ajarannya memberikan nilai absolut bagi manusia dan dirinya sebagai jaminan bagi dirinya yang merasa kecil dan tidak berarti. *Kedua*, ajarannya berlaku sebagai perintah-perintah Tuhan di dunia. *Ketiga*, menanamkan pengetahuan akan nilai-nilai absolut untuk memahami apa yang dianggap paling penting. *Keempat,* seolah-olah hanya ajaran tersebut

yang dapat memastikan manusia hidup dengan baik. Keempat hal ini yang menurut pendapat Nietzsche membuat manusia menjadi sedemikian pasti dan aman akan hidupnya sehingga sulit melepaskannya.(37)

Pandangan dan pemikiran Nietzsche ini menandakan telah terjadinya sekularisasi di dalam ranah agama. Sakralitas atau kekeramatan yang selama ini melekat pada agama menjadi kabur dan dicoba untuk dibuang atau disingkirkan sejauh mungkin. Agama menjadi semakin tersudut di ruang yang sempit. Dalam kaitannya dengan relasi agama dan negara, agama semakin termarjinalkan dari kehidupan kenegaraan. Agama tidak lagi dapat menghiasi ruang publik, lebih-lebih ruang kenegaraan. Urusan negara seakan bukan lagi urusan agama.

Harvey Cox kemudian datang dengan teologi sekularnya dan mengkritik pendapat Nietzsche dan para teolog lainnya yang berpendapat tentang kematian Tuhan. Menurut Cox, para teolog yang mengatakan kematian Tuhan telah melakukan dua kekeliruan. *Pertama*, mereka telah menjadikan pandangan hidup saintifik modern sebagai parameter, padahal humanisme saintifis modern itu beraneka-ragam. Selain itu, para saintis pun mengakui bahwa metodologi saintifik bersifat operasional dan berada dalam ruang lingkup yang

terbatas. Oleh sebab itu, metodologi saintifik tidak menawarkan 'pandangan hidup'. *Kedua*, pendapat teolog radikal terhadap teologi Kristen tidak kritis dan ahistoris. Mereka menganggap isi doktrin Kristen tidak berubah, maka perlu dibuang.(38)

Di dalam bukunya *The Secular City*, Harvey Cox menilai bahwa teologi yang dibutuhkan bukanlah teologi sejarah (*theology of history*)–sebagaimana yang sedang diupayakan oleh para teolog–karena istilah teologi sejarah bisa menimbulkan kesalahpahaman. Sebab bagi kebanyakan orang, sejarah menunjuk pada masa lampau sehingga menutup realitas kekinian. Sebagai alternatif dan solusi, Cox menawarkan sebuah pendekatan teologi baru yang sesuai dengan perubahan masyarakat, yaitu teologi perubahan sosial (*teology of social change*). Sebagai dasar teologi perubahan sosial tersebut, Cox menggunakan simbol-simbol kehidupan yang ditunjukkan oleh Kota Sekuler (*Secular City*). Menurutnya, ide tentang kota sekuler mampu memberikan kontribusi penting dalam memahami apa yang dalam Perjanjian Baru disebut sebagai "Kerajaan Tuhan" (*The Kingdom of God*), serta untuk mengembangkan sebuah teologi yang dapat hidup yang muncul dari perubahan sosial yang revolusioner. Dalam Kristologi, simbol Kerajaan Tuhan terwujud dalam Jesus. Dalam hal ini Cox mengutip pendapat Amos Wilder yang mengatakan

bahwa Jesus mengidentikkan diri-Nya dengan Kerajaan Tuhan, sehingga makna kerajaan itu dihadirkan dalam diri-Nya. Jesus adalah tanda pokok Kerajaan Tuhan.(39) Munculnya gagasan Cox tentang Kota Sekuler sekaligus sebagai kritik terhadap gereja yang senantiasa gagal dalam menghadapi persoalan ummatnya di tengah kehidupan modern.

Dalam perspektif ini, gereja tidak dilihat sebagai sebuah lembaga, melainkan sebagai ummat Tuhan, ummat yang lembaganya harus ikut serta dalam membebaskan manusia kepada kebebasan dan tanggungjawab. Oleh karena itu, gereja memiliki beberapa fungsi: (1) memproklamasikan kedatangan tatanan hidup baru (*kerygma*); (2) mempersonifikasikan arti tatanan hidup baru (*diakonia*); dan (3) mulai membagi-bagikan berkatnya (*koinonia*). *Kerygma* berfungsi menyadarkan manusia agar benar-benar terbebas dari ketergantungannya kepada nasib, dan mengakui bahwa hidupnya itu merupakan hidup yang baru, yang diletakkan di tangannya sendiri. *Diakonia*, menunjuk pada perbuatan penyembuhan dan perdamaian. Jika diterapkan dalam kehidupan kota sekuler, maka tanggungjawab gereja adalah melaksanakan "pelayanan komunikasi" yang efektif. Dalam konteks ini gereja dituntut untuk bisa mengatasi persoalan-persoalan yang timbul dalam masyarakat.

Koinonia, menunjuk pada tanggungjawab gereja dalam kota sekuler, yang memanggilnya untuk mendemonstrasikan secara nyata apa yang dinyatakan dalam *kerygma* dan *diakonia*. Dengan demikian gereja menjadi kota manusia yang unggul dan menjadi pelopor dalam kehidupan kota sekuler.(40)

Harvey Cox ingin menyadarkan Gereja Kristiani—juga agama lain—bahwa sekularisasi merupakan sebuah keniscayaan sejarah. Dalam kerangka ini berbeda dengan kebanyakan teolog yang mengkhawatirkan implikasi sekularisasi, Cox justru melihatnya dalam kaca mata positif. Sehingga ia bisa digunakan sebagai sebuah gerakan yang membebaskan manusia dari dogma yang membelenggu kebebasan kreatifitas manusia. Dengan menggunakan simbol kota sekuler, Cox berusaha menghadirkan paradima teologi baru yang, menurutnya, lebih sesuai dengan keadaan masyarakat modern saat ini. Cox telah menunjukkan bahwa Tuhan sebagaimana yang diajarkan oleh Kristiani—juga agama lain—bukanlah Tuhan yang sebenarnya. Tuhan tak lebih sebuah penamaan yang kehadirannya terkadang kosong dan ambigu. Semenjak penamaan yang menjadi aktifitas kemanusiaan dilekatkan dalam lingkungan sosio kultural tertentu, maka kata “Tuhan” tidak suci lagi.(41)

Dari pandangan Harvey Cox ini terlihat adanya pergeseran pemikiran paham sekuler dan sekularisasi. Sekuler yang di tangan Nietzsche terlihat begitu radikal, tapi di tangan Cox justru terlihat adanya upaya untuk mengembalikan tempat gereja di tengah kehidupan masyarakat, namun dengan melakukan pendekatan dan tafsir baru yang sebenarnya juga sekuler. Dalam konteks relasi agama dan negara, institusi keagamaan, berdasarkan pandangan Cox, terlihat kembali mendapatkan tempat dan bersinggungan dalam urusan kenegaraan. Ketika Cox mengatakan bawa gereja dituntut untuk dapat melayani dan memecahkan permasalahan-permasalahan yang timbul di tenga masyarakat, maka sebenarnya itu juga bagian dari urusan negara dalam melayani rakyatnya.

Syed Muhammad al-Naquib al-Attas menjelaskan bahwa terdapat tiga komponen integral dalam dimensi sekularisasi. *Pertama*, *penidakkeramatan alam*, yaitu suatu bentuk sikap dari pembebasan alam dari nada-nada keagamaan yang tidak pada tempatnya, sehingga tidak lagi memandang alam sebagai suatu wujud yang didewa-dewakan, sehingga secara otomatis memberi peluang bagi manusia untuk memanfaatkannya menurut kebutuhan-kebutuhan dan rencana-rencananya yang dapat menciptakan perubahan sejarah dan 'perkembangan'. *Kedua,*

desakralisasi politik, yaitu penghapusan ligitimasi sakral kekuasaan politik, yang merupakan persyaratan perubahan politik dan juga perubahan sosial yang memungkinkan terjadinya proses sejarah. *Ketiga, dekonsekrasi nilai-nilai*, yaitu pemberian makna sementara dan relatif kepada bentuk perwujudan karya budaya dan setiap sistem nilai termasuk agama serta pandangan-pandangan hidup yang bermakna mutlak dan final untuk membuka ruang terbuka bagi perubahan yang bersifat evolusioner.(42)

Sekuler di Dunia Islam

Paham sekuler yang berkembang di Barat ini, ternyata juga membawa dampak pada pemikiran sekuler di dunia Timur, di dunia Islam misalnya. Yusuf Qardhawi telah memprediksi akan kemunculan paham sekularisme khususnya di dunia Islam. Yusuf Qardhawi mengatakan bahwa telah terjadi konflik antara pemikiran Islam, pemikiran sekuler, dan pemikiran atheis. Konflik ini terjadi akibat kolonialisme yang mencengkram dunia Islam dan penjajah bermaksud mencabut Islam ke akar-akarnya. Dengan begitu muncullah apa yang dinamakan oleh Yusuf Qardhawi dengan (*Muslim jughrafi*), yaitu orang yang hidup di dunia Islam namun pemikiran mereka tidak Islami.(43)

Azzam Tamimi mengatakan bahwa istilah

sekularisme adalah konsep yang masuk ke dalam dunia Islam bersamaan dengan istilah-istilah lainnya seperti modernitas, westernisasi, modernisasi sebagai akibat dari kolonialisme Barat. Bersamaan dengan istilah-istilah lainnya, sekularisme, biasanya berdampak kepada pembebasan politik dari otoritas agama, namun juga digunakan dalam konteks lainnya untuk menggambarkan proses yang bertujuan untuk marginalisasi Islam.(44)

Sementara itu menurut Fazlur Rahman, kemunculan sekularisme di dalam dunia Islam sebelum zaman modern adalah karena kemandekan pemikiran Islam secara umum. Dan secara khusus karena kegagalan syari'at dan institusi agama dalam mengembangkan dan menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat yang berubah. Dan apabila sekularisai diterapkan dalam Islam, maka harus memiliki konsekuensi masih adanya kepercayaan terhadap Tuhan, tapi lebih condong kepada keduniaan. Karena menurut Fazlur Rahman, sekularisme menghancurkan kesucian dan universalitas (*transcendence*) nilai-nilai moral.(45)

Sejarah kelam dunia Islam mencatat, sekularisme dan sekulariasasi yang masuk ke dunia Islam tidak hanya sebatas pemikiran saja, melainkan sudah sampai ranah implementasi. Sekularisasi yang terjadi di Turki pascaruntuhnya Daulah Utsmaniyah adalah bukti historis terjadinya sekularisasi di dalam

tubuh dunia Islam. Sekularisasi ini ternyata juga bertalian dengan masuknya berbagai paham kenegaraan lainnya ke dalam dunia Islam, seperti paham negara bangsa dan demokrasi. Hal ini pada gilirannya mempengaruhi dan bahkan mengubah cara pandang relasi agama dan negara yang selama berabad-abad telah mengakar dan dipraktikkan.

Keruntuhan Daulah Utsmaniyah menjadi babak baru bagi Turki. Philip K. Hitti dalam bukunya *History of The Arabs*, menandai kuruntuhan Daulah Utsmaniyah dikarenakan kegagalan serangan kedua ke Wina pada 1683, kekuatan internal yang semakin lemah, disertai dengan keterbelakangan Turki di bidang militer, teknologi dan administrasi. Serta dibarengi munculnya gangguan dari luar, yaitu pada abad ke-18, ketika Prancis, Inggris, Austria dan terakhir Rusia mulai melebarkan pengaruh mereka.(46) Setelah itu, Turki dibangun kembali secara sekuler.(47) Keinginan Turki menjadi negara sekuler dengan mengadopsi mentah-mentah peradaban dan kebudayaan Barat dimulai sejak pemerintahan Turki dipegang oleh Mustafa Kemal Ataturk. Ia beranggapan bahwa dengan mengadopsi kebudayaan dan peradaban Barat ke dalam tubuh Turki maka dalam kurun waktu yang singkat, Turki akan menjelma menjadi sebuah negara yang maju, seperti Barat. Peralihan ini tentunya memiliki pengaruh yang cukup signifikan terhadap tatanan

kehidupan beragama masyarakat Turki, yang saat itu didominasi oleh masyarakat Muslim.

Kemal Ataturk dikenal sebagai peletak dasar sekularisme di Turki. Pembaruan(48) Kemal Ataturk dilaksanakan di atas enam prinsip dasar yang menjadi filsafat politik dan dasar Republik Turki. Keenam prinsip dasar atau sering disebut "Nilai Kemalis". *Pertama, republikanisme*, bahwa negara Turki modern menerapkan sistem demokrasi parlementer yang dipimpin oleh seorang persiden, bukan kesultanan ataupun khilafah. *Kedua, nasionalisme*, tidak berdasarkan agama dan ras tetapi berdasarkan kewarganegaraan yang sama dan mengabdi kepada cita-cita nasional. *Ketiga, populisme*, perlindungan hak asasi manusia dan kesetaraan dihadapan hukum. *Keempat, etatisme*, pemerintah berkuasa penuh dalam pengelolaan ekonomi dan berhak intervensi demi kepentingan rakyat. *Kelima, sekularisme*, menetapkan pemisahan agama dan negara. *Keenam, revolusionalisme*, menerima transformasi secara permanen. Dari enam sila ini, sekularisme adalah yang paling berpengaruh.(49)

Dari langkah-langkah politiknya terlihat bahwa Kemal Ataturk ingin memutuskan hubungan Turki dengan sejarahnya yang lalu, supaya Turki dapat masuk dalam peradaban Barat. Penghapusan kekhalifahan merupakan agenda pertama yang

dilaksanakan. Pada tanggal 1 November 1922 Dewan Agung Nasional pimpinan Kemal Ataturk menghapuskan kekhalifahan. Selanjutnya pada tanggal 13 Oktober 1923 memindahkan pusat pemerintahan dari Istanbul ke Ankara. Akhirnya Dewan Nasional Agung pada tanggal 29 Oktober 1923 memproklamasikan terbentuknya negara Republik Turki dan mengangkat Kemal Ataturk sebagai Presiden Republik Turki.(50)

Di dalam pandangan Kemal Ataturk, peradaban hanyalah peradaban Barat. Baginya, Turki harus menjadi bangsa Barat dalam segala tingkah laku. Sebagai contoh, Kemal Ataturk berpendapat bahwa dengan menggunakan pakaian ala Barat maka secara simbolis Turki menjadi masyarakat yang modern. Perbuatan Kemal Ataturk ini membuatnya menjadi seorang diktator tulen, dengan memaksa rakyat Turki untuk menerima pembaruan yang begitu anti Islam, memakai torbus dan serban dilarang, sedangkan pakaian-pakaian Barat diharuskan.(51) Kendati demikian, usaha-usaha Kemal Ataturk dalam mensekulerkan Turki mengalami titik penghabisan. Kemal Ataturk meninggal pada tanggal 10 November 1938. Kemal Ataturk meninggal dunia. Setelah tiga kali menjabat sebagai presiden Republik Turki: 1927, 1931 dan 1935, yang kemudian digantikan oleh Ismet Inonu.

TAMYIZ

Kritik terhadap Sekuler

Masuknya paham sekularisme dan sekularisasi di dunia Islam mendapat perhatian dari umat Islam, khususnya di kalangan ulama, pemikir maupun cendekiawan Muslim. Ada yang mengakomodir dan menerimanya dengan senang hati; ada yang mencoba menerimanya dengan hati-hati dan mendialogkannya dengan paham-paham di dalam ajaran Islam; dan ada juga yang mengkritiknya dengan keras. Di antara mereka yang mencurahkan pemikiran kritisnya terhadap sekularisme seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas,(52) Fazlur Rahman,(53) Sayyed Hossain Nasr,(54) Safar bin

Abdurrahman Al-Khuwaily,(55) Yusuf Qardhawi,(56) dan masih banyak lagi tokoh-tokoh yang lainnya.

Kritik Yusuf Qardhawi misalnya. Kritiknya dimulai dari kata "sekularisme" itu sendiri yang dicarikan padanannya di dalam Bahasa Arab. Menurutnya, "sekularisme" lebih cocok diterjemahkan menjadi *"al-ladiniyah"* atau *"al-dunyawiyah"*, karena kata sekularisme tidak hanya bertolak belakang dengan masalah-masalah akhirat, tetapi juga tidak mempunyai hubungan apapun dengan agama. Kalaupun ada, hubungan itu hanya bersifat konfrontatif. Sedangkan penerjemahan kata sekularisme menjadi *"al-Ilmaniyah"*, dikarenakan penerjemahnya tidak memahami dua kalimat, *al-dien* (agama) dan *al-'Ilm* (*ilmu pengetauhan*), kecuali dengan pemahaman Barat Kristen. Karena ilmu dalam pemahaman Barat, berseberangan dengan agama, ilmu dan akal keduanya bertentangan. Begitu pula, sekularisme dan rasionalisme, keduanya bertentangan dengan agama.(57)

Sekularisme adalah kata yang berasal dan berkembang di Eropa, karena itu sebenarnya kurang pantas membahas makna sekularisme dalam bahasa Arab. Membahas makna sekularisme harus menurut pandangan Barat. Dengan begitu, akan dengan mudah diketahui apa yang sebenarnya dimaksudkan dengan sekularisme. Sesungguhnya kata sekularisme diterjemahkan menjadi *al-*

'*ilmaniyah* adalah terjemahan yang menipu. Mereka yang menerjemahkan begitu beralasan bahwa sekularisme mempunyai hubungan dengan ilmu. Akan tetapi sebenarnya tidak ada hubungan sama sekali antara sekularisme dengan ilmu, karena artinya menurut orang Barat adalah membangun kehidupan jauh dari agama, atau memisahkan antara kehidupan dunia dan agama secara keseluruhan. Jelaslah sudah bahwa sekularisme tidak ada sangkut pautnya dengan ilmu tetapi mempunyai hubungan dengan agama. Dengan dasar memisahkan agama dan kehidupan secara keseluruhan, Maka terjemahan yang benar menurut kaidahnya adalah "*al-ladiniyah*" bukan "*al-'Ilmaniyah*" .(58)

Al-Attas menambahkan, pada hakekatnya di dalam Islam tidak terdapat kata yang cocok untuk menerjemahkan kata '*Secular*'. Jika ada, itupun hanya mendekati, seperti yang terdapat dalam Al-Qur'an yaitu *al-hayat al-dunya*. Hal ini dikarenakan konsep sekular itu tidak ditemukan dalam pandangan hidup (*worldview*) Islam. *Worldview* Islam bersumber dari Al-Qur'an. Ia mengatakan:(59)

> *"The warning emphasis in the concept of al-hayat al-dunya is the life in it, not the world, so that the world and nature are not demeaned as implied in the concept secular. That is why! said that al-hayat al-dunya is the nearest equivalent to te concept secular, because in actual fact there is no real*

> *equivalent concept in the worldview of Islam projected by the Holy Qur'an."*

Dari kritik atas istilah ini saja terlihat jelas bahwa di dalam Islam tidak terdapat pemisahan antara agama dan politik, karena konsep sekularisme tidak dikenal dan terdapat di dalam pandangan hidup Islam. Hal ini juga diakui oleh Karen Amstrong. Ia mengatakan:(60)

> "Walaupun revolusi dan komitmen kepada keadilan sosial menjadi nilai penting dalam Islam, namun di dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama dan politik. Al-Qur'an mengajarkan kaum Muslim terlibat dalam perjuangan praktis (jihad) untuk menciptakan masyarakat sempurna (Ummah)."

Sekularisme menginginkan pemisahan antara gereja dan negara, sementara di dalam Islam tidak ada pemisahan tersebut. Sekularisme muncul di Barat karena Barat (Kristen) tidak mempunyai hukum syari'at. Sedangkan Islam mempunyai hukum yang telah ditetapkan di dalam syariat. Sekularisme muncul karena di Barat terdapat institusi agama (kependetaan atau keuskupan), sedangkan Islam tidak memiliki institusi agama. Sekularisme muncul akibat trauma sejarah, sedangkan Islam tidak mempunyai trauma

sejarah.(61)

Konsep Tamyiz

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, sekularisme dan sekularisasi ini banyak dikritik, khususnya oleh kritikus Muslim ketika masuk dan menyebar ke dunia Islam. Dengan demikian, ketika paham sekuler ini tidak cocok di dunia Islam, lalu bagaimana relasi agama dan negara selanjutnya? Untuk menjawab ini, pendapat moderat atau tengah-tengah antara paham teokrasi dengan paham sekuler perlu dipaparkan juga.

Menurut Syaikh Muhammad Ali Jum'ah, Islam tidak mengenal konsep negara sekuler dan juga negara teokrasi. Menurutnya, konsep negara persektif Islam adalah Negara Islam itu sendiri (*daulah Islamiyah*). Negara sekuler tidak diakui, karena mendekonstruksi peranan agama dalam seluruh sendi kehidupan, termasuk sendi kehidupan bernegara. Sedangkan teokrasi tidak dibenarkan, karena di dalam konsep teokrasi ini pemimpin dianggap sebagai wakil Tuhan. Suara pemimpin dianggap suara Tuhan. Hal inilah yang tidak diakui di dalam Islam. Akan tetapi, bahwa tujuan didirikannya negara itu untuk mendukung tegaknya syariat Allah, itu memang benar. Tinggal caranya saja lagi yang perlu disesuaikan dengan kondisi dan perkembangan zaman.

Pendapat ini dipertegas oleh seorang pemikir

Islam abad ini, Muhammad Imarah, yang mengatakan bahwa sesungguhnya hubungan agama dan negara bukanlah sekularisme ataupun teokrasi, melainkan *tamyiz* (baca: pemilahan) hubungan antara agama dan negara. Saadeddine Othmani dalam bukunya *Tamyiz la Fasl bayna al-Din wa al-Siyasah* dan Rachid Gannouchi juga menyatakan hal demikian, terkait dengan pembedaan atau pemilahan (*tamyiz*) antara urusan agama dan negara.(62)

Berdasarkan konsep Tamyiz, beberapa hal yang menjadi ranah keagamaan juga memang harus diatur oleh negara. Bahkan hal keagamaan itu tidak akan tegak kecuali ditegakkan oleh negara. Misalnya penegakan hukum-hukum pidana (*hudud*). Persoalan penegakan hukum pidana harus ditegakkan oleh negara, jika tidak maka orang akan main hakim sendiri. Namun di sisi lain, ada juga beberapa hal keagamaan yang tidak bisa diatur atau diintervensi oleh negara. Karena dalam hal keagamaan, memang ada yang sifatnya sangat privasi individualistik yangmana hanya Allah-lah yang mengetahuinya.

Meletakkan urusan kenegaraan dalam bab akidah agama adalah sebuah kekeliruan, sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok Khawarij. Hal inilah yang mengakibatkan mereka mengkafirkan orang-orang yang tidak sepaham

dengan mereka. Adapun meletakkan urusan kenegaraan dalam bab ibadah juga berlawanan dengan keluasan politik Islam (*siyasah syar'iyyah*), karna ada kaidah yang mengatakan: "Hukum asal di dalam ibadah adalah *tawaqquf* (berhenti) hingga ada dalil yang membenarkan".(63) Sehingga urusan kenegaraan dan urusan agama memang benar-benar harus dipilah dan dibedakan secara proporsional dan bijak.

Konsep Tamyiz di Indonesia

Indonesia memiliki sejarah panjang diskursus relasi agama dan negara yang sudah dimulai sejak zaman penjajahan. Setidaknya Moh. Mahfud MD telah mencatat bahwa polemik terbuka mengenai hubungan antara agama dan negara di Indonesia telah dimulai pada tahun 1940, yaitu antara Soekarno dan Muhammad Natsir. Soekarno berpendirian bahwa demi kemajuan negara maupun agama itu sendiri maka negara dan agama harus dipisahkan, sedangkan Natsir berpendirian sebaliknya bahwa hubungan agama dan negara harus menjadi satu; artinya agama harus diurus oleh negara, sedangkan negara diurus berdasarkan ketentuan-ketentuan agama. Selanjutnya Soekarno dan para pendukungnya yang menyebutkan diri mereka sebagai kaum nasionalis. Di zaman perjuangan kemerdekaan, kaum nasionalis menjadikan

kecintaan kepada bangsa dan tanah air sebagai titik tolak perjuangannya. Sedangkan Natsir dan kelompoknya dikenal sebagai kaum modernis Islam. Mereka memadukan antara kecintaan terhadap bangsa dan tanah air dengan dakwah Islam. Sebab mereka berpendirian bahwa Islam merupakan agama yang lengkap dan telah mengatur segala sesuatu termasuk mengatur negara.(64)

Perjalanan panjang diskursus relasi agama dan negara di Indonesia sebenarnya telah berakhir di meja sidang Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), ketika Undang-Undang Dasar 1945 disahkan pada tanggal 18 Agustus 1945. Pembukaan Undang-Undang Dasar Tahun 1945 telah tegas menyebutkan "Ketuhanan Yang Maha Esa". Kemudian di dalam batang tubuh UUD 1945, tepatnya di Pasal 29, semakin menegaskan bahwa negara Indonesia berdasarkan pada Ketuhanan Yang Maha Esa. Pasal 29 ini memiliki korelasi yang sangat erat dengan Pancasila Sila Pertama yang tersirat di dalam Pembukaan UUD 1945. Jika dicermati, pola pengaturan agama di dalam konstitusi Indonesia ini mengisyaratkan sikap yang moderat (*tawasuth*) dalam menyikapi relasi antara agama dan negara.

Pancasila sebagai dasar negara menjadikan Indonesia bukan negara sekuler, sekaligus juga bukan negara agama. Tidak ada pemisahan mutlak antara negara dan agama, sebab secara implisit

konstitusional, negara juga mengatur agama. Namun juga tidak ada penyatuan antara negara dan agama seperti halnya negara teokrasi. Bahkan UUD 29145 tidak menyatakan agama tertentu sebagai agama resmi negara. Konsep ini sejalan dengan konsep negara Tamyiz. Konsep Tamyiz melakukan pemilahan secara proporsional, mana yang mutlak menjadi urusan agama dimana negara tidak dapat melakukan intervensi, dan mana urusan negara yang harus netral dari agama.

Untuk mengimplementasikan konsep negara Tamyiz di dalam negara Pancasila, maka setidaknya dibagi menjadi dua ruang. *Pertama*, ruang pertemuan antara negara dan agama. Di ruang ini, negara dan agama dapat bersinergi sehingga saling membutuhkan antara satu sama lain. Agama dapat dijadikan alat untuk memperkuat negara. Dan sebaliknya, negara dapat menjaga agama. Ada sebagian urusan agama yang diatur, dilaksanakan, maupun difasilitasi oleh negara, supaya dapat berjalan dengan baik, aman dan tertib. *Kedua*, ruang pemisahan antara negara dan agama. Di ruang ini terdapat urusan agama yang tetap berada di ruang privat. Negara tidak dapat melakukan intervensi atas urusan agama tersebut. Begitu juga sebaliknya, ada urusan negara yang harus netral dari agama.

Menurut pengamatan Penulis sampai detik risalah ini ditulis, Indonesia telah menerapkan

konsep negara Tamyiz dengan dua ruang tersebut. Negara menjamin kebebasan beragama. Negara juga berkewajiban memberikan rasa aman dan nyaman bagi setiap pemeluk agama untuk menjalankan agamanya. Agama bahkan menjadi salah satu dari sumber nilai dalam berbangsa dan bernegara. Namun di sisi lain, ada urusan kenegaraan yang harus netral dari agama. Misalnya, kedudukan semua warga negara dipandang sama, tanpa membeda-bedakan agamanya. Tidak boleh ada diskriminasi berdasarkan agama yang dianut. Dan juga tidak boleh terjadi dominasi agama mayoritas atas agama minoritas.

CATATAN KAKI

1) Lihat: https://kbbi.web.id/agama.
2) Lihat: https://kbbi.web.id/negara.
3) Yudi Latif, *Sekularisasi Masyarakat dan Negara Indonesia*, dalam Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Islam (ed), Negara dan Civil Society*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 115-116.
4) J. Paul Wogeman, *Christian Perspective on Politics*, (Wensminster: John Knox Press, 2000), hlm. 250-252.
5) Lihat: https://kbbi.web.id/teokrasi.
6) Dede Rosyada, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani,* (Jakarta: Tim ICCE UIN, 2000), hlm. 59.
7) S.F. Marbun, *Peradilan Administrasi Negara dan Upaya Administratif di Indonesia,* (Yogyakarta: UII Press, 2011, cet. Ke-3), hlm. 2.
8) Susilo Suharto, *Kekuasaan Presiden Republik Indonesia dalam Periode Berlakunya Undang-Undang Dasar 1945,* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), hlm. 27.
9) S.F. Marbun, *Loc. Cit.*
10) Yusril Iihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 245-246.

11) Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat (Edisi Revisi),* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), hlm. 60-61.
12) *Ibid.,* hlm. 61.
13) *Ibid.* hlm. 61-62.
14) Suwardi Endraswara, *Falsafah Kepemimpinan Jawa*, (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2013), hlm. 147.
15) *Ibid.,* hlm. 148.
16) *Ibid.*
17) Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 237.
18) M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik: Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos, 2001), Cet. 1., hlm. 105.
19) Abul A'la Al Maududi, *The Islamic Law and Constitution*, trans. And ed. Khurshid Ahmad, (Lahore: Islamic Publications, 1960), hlm. 139.
20) Safar bin Abdurrahman Al-Khuwaily, *Al-'Ilmaniyah Nasyatuha wa Tathawwuruha wa atsaruha fi al-Hayat al-Islamiyah al-Mu'ashirah,* (Mesir: Maktab Thayyib, 1998), hlm. 123.
21) Syamsuddin Arif, *Kemodernan, Sekularisasi, dan Agama*, (dalam Majalah Islamia, 2007. Vol. III No. 2), hlm. 35.
22) John William Draper, *History of The Conflict Between Religion and Science*, (Princeton: Temple of Earth Publisshing, tt), hlm. 11-12.
23) Deliar Noer, *Op. Cit.,* hlm. 49.
24) *Ibid.,* hlm. 50.
25) *Lexicon Universal Encyclopedia*, (New York: Lexicon Publication, 1990), hlm. 51.
26) *The New International Webster's Comprehensive Dictionary of*

the English Language, (Chicago: Trident Press International, 1974), hlm. 1138.

27) Lihat: https://kbbi.web.id/sekuler.
28) Lihat: https://kbbi.web.id/sekularisme.
29) Lihat: https://kbbi.web.id/sekularisasi.
30) Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis,* (Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1985), hlm. 115.
31) *Ibid.,* hlm. 7.
32) *Ibid.,* hlm. 119.
33) Karen Amstrong, *Sejarah Tuhan*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 446.
34) R. Hinton Thomas, *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918*, (Manchaster: Manchaster University Press, 1983), Cet. 1. hlm. 3.
35) St. Sunardi, *Nietzsche*, (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 36.
36) *Ibid.,* hlm. 44.
37) *Ibid.*
38) Fauzan, *Sekularisasi dalam Pandangan Harvey Cox*, dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 6, Nomor 2, Desember 2012, hlm. 263. Lihat juga: Harvey Cox, *'Why Christianity Must Be Secularized" in The Great Ideas Today 1967*, (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1967), hlm. 12.
39) *Ibid.,* hlm. 264-265. Lihat juga: Harvey Cox, *The Secular City*, (New York: McaMillan Company, 1965), hlm. 105-111.
40) *Ibid.,* hlm. 265-266. Lihat juga: Harvey Cox, *The Secular City*, *Op. Cit.,* hlm. 121-148.
41) *Ibid.,* hlm. 270.

42) Syed Muhammad an-Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1981), hlm. 21-22.
43) Yusuf Qardhawi, *Al-Islam wa Al-'Ilmaniyah, Wajhan Liwajhin*, (Kairo: Attab'ah Atsaniyah Dar al-Sohwah Linnasyr wa Tauzi', 1994), hlm. 53-59.
44) Azzam Tamimi, *The Origin of Arab Secularism*, dalam *Islam and Secularism in the Middle East*, Azzam Tamimi dan John L Esposito (Editor), (London: Hurst&company, 2000), hlm. 13.
45) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 15.
46) Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj., (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta. 2005), Cet. 1., hlm. 915.
47) Sebelum Turki beralih menjadi negara sekuler, Turki memiliki beberapa tahapan yang dilaluinya. Tahap pertama dan yang menjadi titik tolaknya adalah diawali dengan pembaruan di tubuh Turki oleh Sadrazam atau Wazir Agung. Wazir agung merupakan figur kunci dalam pembaruan di Turki. Mereka berpendapat bahwa kelemahan dan kekalahan Turki menyangkut persoalan teknis dan militer. Transfer ilmu pengetahuan dan teknologi dari Eropa, terutama dari Prancis, merupakan jalan keluar dari keterbelakangan Turki. Para pemuda berbakat akhirnya dikirim belajar ke Eropa untuk menutupi kelemahan dan kekurangan tersebut. Selain itu, para ahli Eropa juga diundang ke Turki guna mempercepat pembaruan. Kebijakan ini dapat dilihat pada masa pemerintahan Wazir Agung seperti Husein Koprulu (1644-

1702), Damad Ibrahim (1719-1730) dan Mahmud Ragib pada pertengahan abad. Lihat: Siti Maryam dkk, *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: LESFI, 2004), Cet. 2, hlm. 140.

48) Makna pembaharuan ini sebenarnya masih kelihatan rancu bila digunaka untuk mengkonotasikan liberalisasi maupun sekularisasi. Karena wacana pembaharuan yang biasa disebut dengan istilah tajdid, islah, dan ihya' bukanlah sesuatu yang baru dalam Islam. Rasulullah sendiri telah mewanti-wanti kita akan adanya kemungkinan terjadinya pembaharuan dalam sabda beliau: "*Sesunggguhnya Allah akan mengutus tiap pangkal abad seorang mujaddid yang akan memperbaharui agamanya*". Menurut Ibn Athir dan Suyuti, pembaharuan sudah berjalan sejak awal abad pertama hijriah. Dan ini terbukti dengan adanya penisbatan kepada Umar bin Abdul Aziz dan Imam Syafi'i sebagai pembaharu abad abad pertama dan kedua. Lihat: Karim Douglas Crow, "*Islam and Reason*", dalam Al-Sahajarah, No. 1. Vol. 8, 2003, hlm. 109.

49) Syamsuddin Arif, "*Kemodernan, Sekularisasi dan Agama*", dalam Majalah Islamia, Vol. III No. 2, 2007, hlm. 38.

50) A. Mukti Ali, *Islam dan Sekularisme di Turki Modern*, (Jakarta: Djambatan, 1994), hlm. 121.

51) Maryam Jameela dan Marget Marcus, *Islam dan Modernisme*, terj., (Surabaya: Usaha Nasional, 1982), hlm. 173.

52) Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Islamic Civilization (ISTAC), 1993). Lihat juga: *Prolegomena to The Methaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur:

International Institute of Islamic Thought and Islamic Civilization (ISTAC), 1995). Lihat juga: *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Islamic Civilization (ISTAC), 2001).

53) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an intellectual tradition,* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984).
54) Seyyed Hossein Nasr, *The Need a Sacred Science*, (United States of Amerika: State University Of New York Press, Albany, 1993).
55) Safar bin Abdurrahman Al-Khuwaily, *Al-'Ilmaniyah Nasyatuha wa Tathawwuruha wa Atsaruha fi al-Hayat al-Islamiyah al-Mu'ashirah,* (Mesir: Maktab Thayyib, 1998).
56) Yusuf Qardhawi, *Al-Islam wa al-'Ilmaniyah, Wajhan Liwajhin*. (Kairo: Attab'ah Atsaniyah Dar al-Sohwah Linnasyr Wa Tauzi', 1994).
57) *Ibid.,* hlm. 48.
58) Jam'ah Khauliy, *Al-Ittijahat al-Fikriyah al-Mu'ashirah wa Mauqiful Islam Minha*, (Saudi Arabia: Universitas Islam Madinah Munawwarah, 1986), hlm. 91.
59) Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Methaphysics of Islam,* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Islamic Civilization (ISTAC), 1995), hlm. 21-22.
60) Karen Amstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, terj., (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 72.
61) Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Methaphysics of Islam, Op. Cit.,* hlm. 53-59.

62) Marwan Bukhari, *Menilai Kembali Negara Islam I*, dalam *Wacana Pemikiran Reformis Jilid 1*, Ahmad Farouk Musa (ed.), (Kuala Lumpur: Islamic Renaissance Front Berhad, 2012), hlm. 56.
63) Ibid., hlm. 55.
64) Moh. Mahfud MD, *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 4-5.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Attas, Syed Muhammad Al Naquib. *Islam dan Sekularisme*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1981).

___________________________. *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Islamic Civilization (ISTAC), 1993).

___________________________. *Prolegomena to The Methaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Islamic Civilization (ISTAC), 1995).

___________________________. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Islamic Civilization (ISTAC), 2001).

Ali, A. Mukti. *Islam dan Sekularisme di Turki Modern*. (Jakarta: Djambatan, 1994).

Al-Khuwaily, Safar bin Abdurrahman. *Al-'Ilmaniyah Nasyatuha wa Tathawwuruha wa atsaruha fi al-Hayat al-Islamiyah al-Mu'ashirah.* (Mesir: Maktab Thayyib, 1998).

Al Maududi, Abul A'la. *The Islamic Law and Constitution*, trans. And ed. Khurshid Ahmad. (Lahore: Islamic Publications, 1960).

Amstrong, Karen. *Sejarah Tuhan*. (Bandung: Mizan, 2001).

_______________. *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, terj. (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001).

Bukhari, Marwan. *Menilai Kembali Negara Islam I*, dalam *Wacana Pemikiran Reformis Jilid 1*, Ahmad Farouk Musa (Ed.) (Kuala Lumpur: Islamic Renaissance Front Berhad, 2012).

Cox, Harvey.'*Why Christianity Must Be Secularized" in The Great Ideas Today 1967*. (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1967).

___________. *The Secular City*. (New York: McaMillan Company, 1965).

Draper, John William. *History of The Conflict Between Religion and Science*. (Princeton: Temple of Earth Publisshing, tt).

Endraswara, Suwardi. *Falsafah Kepemimpinan Jawa*. (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2013).

Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, terj. (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta. 2005).

Khauliy, Jam'ah. *Al-Ittijahat al-Fikriyah al-Mu'ashirah wa Mauqiful Islam Minha*. (Saudi Arabia: Universitas Islam Madinah Munawwarah, 1986).

Latif, Yudi. *Sekularisasi Masyarakat dan Negara Indonesia*, dalam Komarudin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Islam (ed), Negara dan Civil Society*. (Jakarta: Paramadina, 2005).

Lexicon Universal Encyclopedia. (New York: Lexicon Publication, 1990).

Mahendra, Yusril Iihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*. (Jakarta: Paramadina, 1999).
Mahfud MD, Moh. *Dasar dan Struktur Ketatanegaraan Indonesia*. (Yogyakarta: UII Press, 1993).
Marbun, S.F. *Peradilan Administrasi Negara dan Upaya Administratif di Indonesia.* (Yogyakarta: UII Press, 2011, cet. Ke-3).
Marcus, Maryam Jameela dan Marget. *Islam dan Modernisme*, terj. (Surabaya: Usaha Nasional, 1982).
Maryam, Siti, dkk. *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern*. (Yogyakarta: LESFI, 2004).
Nasr, Seyyed Hossein. *The Need a Sacred Science*. (United States of Amerika: State University Of New York Press, Albany, 1993).
Noer, Deliar. *Pemikiran Politik di Negeri Barat (Edisi Revisi).* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997).
Pulungan, Suyuthi. *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002).
Qardhawi, Yusuf. *Al-Islam wa Al-'Ilmaniyah, Wajhan Liwajhin*. (Kairo: Attab'ah Atsaniyah Dar al-Sohwah Linnasyr wa Tauzi', 1994).
Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984).
Rosyada, Dede. *Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani.* (Jakarta: Tim ICCE UIN, 2000).
Smith, Donald Eugene. *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis.* (Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1985).

Suharto, Susilo. *Kekuasaan Presiden Republik Indonesia dalam Periode Berlakunya Undang-Undang Dasar 1945.* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006).

Sunardi, St. *Nietzsche*. (Yogyakarta: LKiS, 2006).

Syamsuddin, M. Din. *Islam dan Politik: Era Orde Baru*. (Jakarta: Logos, 2001).

Tamimi, Azzam. *The Origin of Arab Secularism*, dalam *Islam and Secularism in the Middle East*, Azzam Tamimi dan John L Esposito (Ed.). (London: Hurst&company, 2000).

The New International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language. (Chicago: Trident Press International, 1974).

Thomas, R. Hinton. *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918*. (Manchaster: Manchaster University Press, 1983).

Wogeman, J. Paul . *Christian Perspective on Politics*. (Wensminster: John Knox Press, 2000).

Jurnal dan Majalah

Arif, Syamsuddin. "*Kemodernan, Sekularisasi dan Agama*". dalam Majalah Islamia, Vol. III No. 2, 2007.

Crow, Karim Douglas. "*Islam and Reason*". Al-Sahajarah, No. 1. Vol. 8, 2003.

Fauzan. *Sekularisasi dalam Pandangan Harvey Cox*, dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Volume 6, Nomor 2, Desember 2012.

Laman Internet:

www.kbbi.web.id.

www.nasional.kompas.com.

Agama dan negara merupakan dua hal yang sangat sulit, dan bahkan mustahil untuk dipisahkan dari kehidupan umat manusia. Agama dan negara seperti sebuah fitrah kehidupan yang harus diterima oleh manusia. Menolaknya, berarti menyalahi fitrah manusia. Urgensi agama dan negara bagi manusia terletak pada seberapa besar manusia ingin memuliakan kehidupannya. Atau setidaknya, sejauh mana manusia ingin memanusiakan dirinya sendiri. Inilah alasan mengapa relasi agama dan negara perlu dibicarakan.

PUSAT STUDI HUKUM ISLAM
FAKULTAS HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Lawu No. 1 Kotabaru, Yogyakarta.